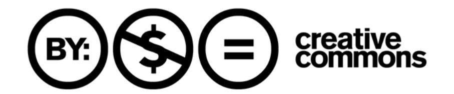


Tiers-Monde

Entretien avec le professeur Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun



ENTRETIEN AVEC LE P[r] MOHAMMED ARKOUN

Les questions posées au P[r] Arkoun l'ont été à partir des problèmes dont le séminaire « Religion et Société », tenu à l'IEDES pendant les années 1988 et 1989, avait montré la place centrale. Cinq questions qu'il commente et critique avant d'y répondre.

1 / Aussi radicaux soient-ils, les courants islamistes d'aujourd'hui sont-ils à analyser comme appartenant au cycle des rappels à l'autorité du religieux sur le pouvoir et la société, ou assistons-nous à un mouvement de nature et de portée nouvelles répondant à une conjoncture inédite dans l'histoire des relations Islam-Etats-Sociétés ? Dans ce dernier cas quels sont les caractères originaux qui font la nouveauté de la situation ?

*2 / L'intervention du religieux opère-t-elle en tant qu'*éthique *inspirant des conduites (Weber) ou en référence à un modèle d'organisation politique, économique et social (§ Louis Gardet :* la Cité musulmane*) ? L'islamisme véhicule-t-il une utopie sociale comparable à celle dont était porteur le judaïsme libertaire des années 1920 ou au messianisme des « christianismes de libération » d'aujourd'hui en Amérique latine et en Afrique du Sud ?*

3 / Un article, à paraître dans le numéro que nous préparons, s'intitule : « Marxisme et christianisme de libération en Amérique latine » (Michaël Löwy) : comment présenter la relation au marxisme dans le cas des intellectuels et mouvements islamistes ?

4 / Face aux poussées islamistes et aux mutations des sociétés musulmanes, le scientifique que vous êtes ressent-il la nécessité d'une remise en cause du positivisme méthodologique dans les sciences sociales et le besoin d'approches renouvelées de faits sociaux en référence à des histoires, des épistémés et des éthiques sociales différenciées *?*

5 / Peut-on pressentir une évolution analogue en matière de séparation du temporel et du spirituel : la laïcité occidentale fondée sur l'exclusion

absolue du confessionnel cédant la place à des « laïcités sur horizons religieux » (Hans Küng) ?

Je commencerai par deux observations d'ensemble sur les cinq questions :

1 / J'apprécie hautement l'ouverture scientifique des interrogations, et le sens comparatiste qui les inspire. Il est souhaitable que tous ceux qui écrivent sur l'Islam d'hier et d'aujourd'hui tiennent compte des phénomènes comparables comme marxisme et christianisme de libération en Amérique latine, les « laïcités sur horizons religieux » réclamés en Occident, le judaïsme libertaire des années 1920. Je souligne les vertus de l'approche comparatiste parce qu'on a trop tendance à enfermer l'Islam dans une spécificité historiquement et doctrinalement inacceptable; et l'on hypostasie des « valeurs » de l'Islam qui se trouve ainsi arraché aux conditionnements historiques et sociologiques, au moment justement où toute la pensée islamique a besoin d'être *historicisée.*

2 / Il reste que les cinq questions retiennent le phénomène islamiste surévalué par une littérature politologique qui ne cesse de s'amplifier depuis une quinzaine d'années. Les perspectives sur les sociétés dites musulmanes en tant que structures globales soumises comme toutes les autres sociétés, à des facteurs et mécanismes d'évolution nombreux et changeants, sont totalement faussées. Les courants islamistes n'ont pas l'importance déterminante que leur confère une vision fabriquée par les média et une certaine littérature « scientifique » qui opère un découpage arbitraire dans l'Islam en tant que religion, pensée et culture, détaché des sociétés en tant que structures complexes et mouvantes.

Je tente de réagir contre cette orientation plus idéologique que scientifique, plus liée aux demandes de l'imaginaire occidental qu'aux phénomènes complexes qui restent à identifier et à analyser dans les sociétés *dites* musulmanes. Je répète *dites* musulmanes pour réintroduire justement la nécessité scientifique de regarder les sociétés d'abord et non la religion qui est produite par la société plus que celle-ci ne la produit. L'Islam, malgré la prétention des islamistes et des observateurs qui transcrivent leur discours sans le déconstruire, n'échappe pas aux règles de l'analyse historique, sociologique, anthropologique et, bien sûr, philosophique.

C'est dans ce cadre méthodologique et épistémologique que je vais maintenant proposer quelques éléments de réponse sur les principaux points.

1 / Dans le système de croyances et de non-croyances des militants islamistes, mais aussi de tous les croyants, le rappel à l'*autorité* du religieux sur le pouvoir et la société est assurément une donnée constante et incon-

tournable. En cela, l'Islam ne diffère pas du christianisme, du judaïsme et des autres grandes religions. La question de l'autorité comme instance de légitimation des pouvoirs — et d'abord du pouvoir étatique — a été soulevée au lendemain de la mort du Prophète (632) et n'a jamais quitté, depuis, la conscience et la pensée islamiques. C'est au sujet de cette autorité, toujours à rappeler au pouvoir et à la société, que sunnites et shī'ites se sont violemment affrontés pendant des siècles et continuent jusqu'à nos jours d'être théologiquement divisés. Le christianisme aussi reste intransigeant sur ce point, comme vient de le montrer le refus du cardinal Lustiger de participer à la cérémonie du transfert de l'abbé Grégoire au Panthéon.

Il serait faux, cependant, de s'en tenir à cette explication doctrinale; les mouvements islamistes d'aujourd'hui sont, en effet, aussi coupés de la pensée théologique classique, que des recherches modernes au sujet de l'articulation entre autorité et pouvoir. La notion d'autorité mise en avant dans le discours islamiste est une représentation vague, a-historique, mythologique du Modèle de la Cité islamique inauguré par Muhammad à Médine en 622. Cette représentation structure fortement un imaginaire social soulevé, en fait, par des revendications de participation politique au pouvoir monopolisé par un leader lui-même soutenu par un parti unique dans la plupart des cas. On doit donc parler d'une forte étatisation de l'Islam bien plus systématique et manipulatrice que celle introduite dès 661 à Damas par l'Etat Omeyyade. Le phénomène est très ancien et continu sur tout l'espace politique où l'Islam est la religion majoritaire. On aperçoit alors le contresens de tous les observateurs qui laissent croire exactement l'inverse de ce qui partout prédomine : le politique domine le religieux et l'utilise à ses fins propres et non pas l'inverse. Les jeunes générations grandies dans le contexte des Etats indépendants s'emparent aussi de ce même Islam pour contester au nom de l'autorité religieuse les oppressions intolérables des Etats « usurpateurs » des légitimités dites islamiques. Etats et Sociétés se livrent ainsi à une surenchère mimétique sur le contrôle du seul capital symbolique disponible après le rejet des modèles occidentaux : l'Islam. Mais aucun des protagonistes n'accède, en fait, à une connaissance historique et théologique du capital symbolique ainsi disputé; la dispute et la surenchère mimétique conduisent, au contraire, à une déperdition de sens, à une transformation des riches *symboles* religieux légués dans le Coran et l'Expérience de Médine en simples *signaux* ou slogans idéologiques. (Pour plus de développement, je renvoie à mes *Ouvertures sur l'Islam*, J. Grancher, 1989.)

2 / On aura compris par ce qui précède que l'on ne peut parler directement de l'intervention du religieux : il est plus juste de parler d'une manipulation à grande échelle du religieux par des acteurs sociaux

en compétition pour la prise et l'exercice du pouvoir politique. Presque tous les gouvernements formés en terre d'Islam depuis les années 1950 comportent un ministère ou un secrétariat d'Etat des (aux) affaires religieuses. Cela veut dire que les gestionnaires du sacré (Ulema) sont tous nommés et payés par l'Etat. Or, dans l'Islam classique (VIIe-XIIIe siècle), la position constante des Ulema qui souhaitaient occuper l'instance de l'autorité *(imām mujtahid)* était de refuser toute charge officielle dans l'appareil de l'Etat (pourtant islamique, sunnite ou shī'ite).

Le politique, dans ces conditions, prime sur l'éthique et sur le spirituel; cela se vérifie dans la littérature doctrinale produite dans toutes les langues islamiques depuis les années 1950 : On ne relève aucun titre marquant ni sur la théologie, ni sur la philosophie, ni sur la méthodologie du droit *(Uṣūl al-fiqh)* ; je ne vise pas, bien sûr, les éditions d'ouvrages dus aux grands penseurs de la période classique ou les études sur les ouvrages. Même celles-ci restent rares et scientifiquement très décevantes. Il n'existe pas un seul traité d'Ethique intellectuellement équivalent à celui de Miskawayh (IVe/Xe siècle, cf. ma traduction, *Traité d'Ethique* 2e éd., Damas, 1988).

La carence totale de la réflexion théologique, éthique et juridique n'est presque jamais soulignée par ceux qui parlent avec tant d'assurance de « réveil de l'Islam », de « révolution islamique », de « retour du religieux », de « fondamentalisme islamique », etc. Le rétrécissement du champ intellectuel dans la pensée islamique contemporaine est à la mesure de l'expansion du discours idéologique qui assigne à l'Islam des fonctions nouvelles, a-religieuses, voire antispirituelles : l'Islam est un *refuge* de l'identité de sociétés et groupes ethnoculturels arrachés à leurs structures et valeurs traditionnelles par la modernité matérielle; c'est aussi un *repaire* pour toutes les forces sociales qui ne peuvent s'exprimer politiquement ailleurs que dans les espaces protégés par l'immunité religieuse; c'est enfin un *tremplin* pour ceux qui veulent prendre le pouvoir et évincer des concurrents[1]. Ces fonctions sont, on le voit, politiques, sociales et psychologiques dans leur essence; elles ne requièrent pas de supports intellectuels, puisque la majorité des acteurs sociaux sont des jeunes de 16 à 30 ans dans la proportion de 70 % de la population. La conscience de ces jeunes est forgée par l'idéologie de combat contre la puissance coloniale (années 1950-1960), contre l'Occident impérialiste, contre les régimes coupés de la société civile.

Les carences de l'administration à tous les échelons s'ajoutent à une censure vigilante pour empêcher la circulation des ouvrages scientifiques

1. Le FIS en Algérie vient de donner une illustration éclatante de cette analyse et des concepts de *refuge, repaire, tremplin.*

et des essais modernes, alors que la littérature officielle et islamiste est largement répandue. On prétexte le manque de devises, l'invasion culturelle de l'Occident, la nécessité de favoriser l'arabisation ou l'iranisation... En fait, toute intervention critique dans le style des sciences de l'homme et de la société atteint implicitement ou explicitement le discours islamiste aussi bien que les prétentions du pouvoir à la légitimité. Le champ intellectuel est ainsi étatisé autant que le champ religieux ou s'exerce, en outre, comme on l'a dit, la pression *populiste* et non plus *populaire*.

Le terme arabe *sha'b*, peuple, a été très mobilisateur durant les luttes de libération et l'euphorie des premières années des indépendances reconquises; il évoquait à la fois les valeurs les plus anciennes des hommes et des femmes enracinés dans leurs terroirs, leurs villages, leurs cités; les actes d'héroïsme, de fierté, de résistance aux invasions extérieures; les promesses de liberté, de justice, de prospérité qui devaient récompenser les sacrifices de tous. Le déracinement rapide et généralisé au cours des années 1960-1970, l'accroissement irrépressible de la démographie, une urbanisation anarchique, une scolarisation massive, mais inadéquate et au rabais avec des orientations idéologiques à tous les niveaux, les « révolutions agraires » et des industries modernes enclavées dans un tissu socioculturel archaïque, le volontarisme politique rejetant sur l'étranger les échecs patents accumulés à l'intérieur..., tous ces facteurs et d'autres ont fait basculer les sociétés *dites* musulmanes du stade populaire au stade *populiste*. En toute rigueur sociologique et psychoculturelle, il convient de parler d'un Islam *populiste* et non plus *populaire*; le phénomène populiste est si répandu, si dominant, qu'il pèse sur la vie politique, intellectuelle et culturelle de tous les pays improprement qualifiés de musulmans (je veux dire que chaque pays est *d'abord* un Etat et une Société civile aux composantes multiples, aux caractères changeants).

Le religieux en tant que rapport spontané, non pensé des hommes au « divin », au « sacré », aux manifestations charismatiques intervient dans le contexte populiste sous la forme de conduites rituelles collectives, d'observance stricte d'interdits alimentaires, de *signaux* vestimentaires, de solidarités immédiates. Des pans entiers de la société sont abandonnés au chômage, aux logements insalubres, aux bidonvilles, à l'insécurité sociale, aux effets de la vie chère; les mouvements islamistes viennent soulager des détresses réelles, redonner des espoirs, agir dans un réseau de solidarités que l'Etat distant, technocratique a détruites. Ainsi, se reconstitue une conscience précaire, mais réconfortante de la valeur morale; dans ce sens, il est juste de dire que l'intervention du religieux opère en tant que morale, mais une morale sans support éthique, c'est-à-dire sans pensée cohérente et critique qui ne se contente pas de colmater quelques brèches, mais repense la

nouvelle condition de l'homme dans des sociétés bouleversées. Une utopie sociale et politique prend quelque consistance grâce à l'action éthico-sociale des islamistes; mais même dans les milieux populistes, elle révèle vite ses limites, ses inadéquations, ses inconséquences. Il faut toujours revenir à l'absence du ciment intellectuel et culturel qui permettrait de dépasser les bricolages idéologiques avec des fragments d'un religieux, d'un sacré, d'une mémoire historique, d'une espérance politique fracassés par une histoire destructrice produite ailleurs. Les sociétés dites musulmanes ont cessé de produire leur propre histoire depuis que la civilisation matérielle et la modernité intellectuelle nées et grandies en Occident, ont enjambé les mers et les océans.

3) La relation de l'Islam au marxisme a été naguère longuement analysée par Maxime Rodinson. Le travail est à reprendre entièrement surtout depuis l'effondrement des régimes communistes en Europe de l'Est. Au lendemain de son indépendance, l'Algérie s'est nommée République démocratique et populaire; elle a cru devoir importer le modèle d'autogestion qui avait pourtant déjà échoué en Yougoslavie. On connaît les liens de Nasser et de Tito; les regards admiratifs portés vers la Tchécoslovaquie, l'Allemagne de l'Est et même la Roumanie; pour ne pas parler de la Chine populaire et de l'URSS. Les régimes monarchistes se protégeaient, bien sûr, de ces influences; la guerre idéologique des deux grands produisait un clivage très apparent dans les discours officiels, mais moins effecti- dans les processus sociaux, économiques et culturels qui ont conduit partout au populisme déjà décrit, aux techno-structures des ministères, aux intelligentsia parasitaires, aux intellectuels organiques dont les démissions dans l'ordre administratif, intellectuel, culturel ont laissé le champ libre à l'intervention des islamistes.

La pensée marxienne telle que la restituent les historiens de la pensée est pratiquement absente en milieu « musulman ». Ici encore, il est difficile de définir exactement ce qu'il faut entendre sociologiquement et intellectuellement par « Islam » ou milieu « musulman » confrontés à la pensée marxienne (et non plus au communisme ou même au socialisme).

Abdallah Laroui est un des très rares intellectuels « musulmans » à avoir introduit une critique apparentée à la pensée marxienne dans l'étude non pas de l'Islam comme religion, mais comme facteur d'évolution historique des sociétés. On peut citer d'autres noms qui ont cédé à ce qu'on appelle le marxisme vulgaire pour interpréter l'histoire générale de l'Islam ou, plus rarement, la religion islamique. L'insuffisance de toutes les interventions connues à ce jour tient à la fois à une faible perception du projet philosophique dans la critique marxienne, mais plus gravement à une *ignorance* impardonnable de l'histoire religieuse du

Proche-Orient d'où l'Islam a émergé. Quand on aura ajouté à cela, l'absence, à ce jour, d'une théorie acceptable du phénomène religieux, d'une approche linguistique, historique et anthropologique du phénomène de la Révélation d'après le judaïsme, le christianisme et l'islam, l'absence enfin, chez les historiens et les sociologues, du concept de Sociétés du Livre[1], on pourra mesurer à quel point il est vain et trompeur de parler de marxisme et islam dans le cas des intellectuels. (Cela pose en même temps le problème plus général du statut et des fonctions des « intellectuels » en contexte musulman depuis les années 1950, en gros, depuis le passage de l'âge libéral, 1850-1940, à l'âge de l'idéologie de combat 1952...)

Dans le cas des islamistes, le rapport avec le marxisme est inconscient mais réel, si l'on considère la dimension apocalyptique commune au discours marxiste qui promettait le dépérissement de l'Etat, l'unité prolétarienne, la fin des injustices et des oppressions, etc. Les marxistes dogmatiques ont géré ce discours à la manière des clercs dans le christianisme et l'islam (moins dans le judaïsme tant qu'il n'a pu s'appuyer sur un Etat volontariste). L'avenir de Justice et de Fraternité, cultivé comme une vision mythico-esthétique, se retrouve dans tous les discours intégristes qui se réclament soit de religions traditionnelles, soit de religions séculières. Les croyants musulmans ou chrétiens rejettent, bien sûr, les prémisses philosophiques du marxisme; mais « prolétaires » et croyants militants se rejoignent dans l'attente de l'accomplissement de la Promesse. N'oublions pas que les lignes de force de l'espérance collective, les structures des affrontements dans les sociétés traditionnelles (au Moyen Age notamment) demeurent inchangées jusqu'à nos jours dans ce que j'appelle les *Sociétés du Livre*. En faisant du politique l'affaire de tous (en principe) le régime républicain laïc, n'a pas modifié les structures anthropologiques de l'espérance collective. Malheureusement, les sciences sociales et politiques ne scrutent pas assez ce niveau profond de l'histoire et de la pensée, héritières des grands paradigmes perpétués par les religions et les visions messianiques.

4 / Je viens de toucher à ce qu'il faut bien appeler le positivisme, mais aussi l'empirisme et le fonctionnalisme des sciences sociales et politiques confrontés à des phénomènes très anciens, mais récurrents sous des formes, dans des contextes évidemment affectés par la modernité. Je dirai pour aller vite que les pensées théologiques et philosophiques classiques noyées dans les « thématiques historico-transcendantales » (Michel Foucault) ont dé-historicisé, dé-sociologisé les productions de la pensée

1. Cf. M. Arkoun = The notion of Revelation = From *Ahl al-Kitāb* to the societies of the Book, in *Die Welt des Islam*, Brill, 1988.

pour construire des substances immobiles, des essences pures, des hypostases intangibles, bref toutes sortes d'êtres mentaux arbitrairement liés à la « Parole de Dieu » (dans le cadre notamment des religions dites révélées). Ces constructions sont si tenaces, si enracinées dans nos langages qu'elles commandent aujourd'hui encore tous les discours intégristes. Vinrent Auguste Comte, Durkheim et leurs disciples; les visions sont inversées : c'est la société qui est la source et le lieu de toutes les générations, les conceptions, les émergences, les résurgences... Réaction nécessaire, salutaire, mais qui a renforcé les deux visions concurrentes, au lieu de fournir les instruments, les cadres des dépassements indispensables; les affrontements en cours sur religion et laïcité montrent à l'évidence que même dans les milieux intellectuels et scientifiques, les cheminements vers un « nouvel esprit scientifique » sont tortueux, incertains, obscurs quand ils ne sont pas régressifs et purement idéologiques.

La grande faiblesse, aujourd'hui, des sciences sociales est leur enfermement dans l'exemple occidental toujours érigé en source de l'Universel, alors que l'étape indispensable de l'histoire *comparée* des cultures et des pensées est à peine entrevue. Que l'islam, comme religion et comme tradition de pensée, soit présenté comme une structure figée, totalement négative de la psyché « orientale », alors qu'historiquement, théologiquement, philosophiquement, géopolitiquement l'islam est partie intégrante de l'espace méditerranéen, des sources intellectuelles et culturelles de l' « Occident »; que l'on revienne, dans les années 1980, à des « explications » pires que celles de la science coloniale jusqu'aux années 1950; que l'islamologie, discours occidental sur l'islam, produit sous le contrôle de la plus haute science reconnue en Occident, refuse toujours de penser la différence entre *historicisme* et *historicité* pour tout ce qui touche l'islam; que la notion élémentaire de critique de la raison théologique et de la raison juridique demeure étrangère, impensée, voire impensable dans la pratique de l'islamologie...; que tout cela soit la règle et non l'exception dans les institutions d'enseignement et de recherche qui reproduisent le discours islamologique, dit assez clairement où en sont les sciences du social et du politique aujourd'hui. Je ne méconnais pas, bien sûr, les avancées accomplies dans des secteurs comme l'histoire, la linguistique, la sociologie... ; mais les esquisses théoriques, les appareils conceptuels ne deviendront opératoires qu'à l'épreuve d'exemples extérieurs à « l'Occident » et au christianisme. Marcel Gauchet, construisant le concept de spécificité du christianisme comme religion qui conduit à la sortie hors de la religion, ne dit rien sur l'islam : exemple parmi tant d'autres, qui signale nos retards.

5 / Ma conception de la laïcité va jusqu'à me méfier, voire rejeter les « laïcités sur horizons religieux » dont parle Hans Küng. Je m'efforce

depuis des années, à partir de l'exemple si décrié, si mal compris et interprété de l'islam, d'ouvrir les voies d'une pensée fondée sur le comparatisme pour dépasser tous les systèmes de production du sens — religieux et laïcs — qui tentent d'ériger le local, l'historique contingent, l'expérience particulière en universel, en transcendantal, en sacré irréductible. Cela implique une égale distance critique à l'égard de toutes les « valeurs » héritées dans toutes les traditions de pensée jusques et y compris la raison des Lumières, l'expérience laïque déviée vers le laïcisme militant et partisan. Qualifier de laïque la nouvelle rationalité qui est en train d'émerger dans une confrontation systématique et généralisée des cultures, des modes de pensée, des cadres politiques de réalisation des destins individuels et collectifs, me semble insuffisant; surtout si l'on considère que la pensée laïque dans son cadre institutionnel le plus avancé — je veux dire la République française — en est encore au stade du refus, du rejet, de la condamnation à l'égard d'une grande tradition de pensée et de civilisation. Au lieu de reconnaître la fécondité intellectuelle du débat que l'islam, grâce si je puis dire à son décalage historique, réintroduit dans une société qui n'a pas épuisé la confrontation des modes religieux et laïc de production du sens, on voit se multiplier des campagnes de dénigrement contre le retour des « ténèbres du Moyen Age ». Et cela au nom de « l'exclusion absolue du confessionnel », en un moment où la pensée scientifique est sommée de repenser, à nouveaux frais, toutes les catégories du religieux, du sacré, du social, du politique, du psychologique, du biologique, de l'historique, etc.

Ce qui distingue l'intellectuel de tous les autres acteurs sociaux, c'est la *relation critique* qu'il entretient, dans l'exercice de sa profession (quelle que soit cette profession) avec la question du sens. Il est clair, d'après cette définition, que les praticiens des sciences sociales, ou même des théologiens ou des philosophes, ne sont pas nécessairement des intellectuels. En revanche, des ingénieurs, des économistes, des paysans, des ouvriers peuvent cultiver des exigences d'intellectuels. C'est ce qu'on vérifie dans les grands débats de société ou de civilisation comme l'affaire Rushdie ou l'affaire du « foulard islamique ». Il y a une redistribution générale des rôles, des fonctions à mesure que la pensée critique disqualifie les théories, les valeurs, les concepts paresseusement reproduits pour perpétuer des gloires nationales ou des « identités » communautaires. C'est dans ce travail de renouveau radical de la pensée, dans cette exploration exigeante des « croire » disponibles devant l'avancée irrésistible des savoirs scientifiques que l'islam et les sociétés qui s'en réclament doivent être étudiés, analysés, interprétés. Les sociologues et les politologues répondront que la masse des musulmans refusent cette approche critique et que c'est leur discours de violence et de fermeture qu'il faut d'abord réper-

cuter... Ainsi, répétera-t-on longtemps, malgré les dénégations de la pensée islamique elle-même, que l'islam, confondant temporel et spirituel, est inassimilable dans un contexte « occidental ». L'évocation de ce blocage théorique sanctionné par les « autorités scientifiques » les plus célèbres montre comment la raison la plus éclairée, la plus ouverte, la plus conquérante, peut fabriquer des rationalités imaginaires dès que les fantasmes qui l'ont longtemps nourrie sont menacés de destruction...

Mohammed ARKOUN
Université Paris III

Remarque. — Pour plus de développements à propos des questions trop rapidement évoquées ici, le lecteur pourra se reporter à mes trois derniers ouvrages :

1) *Critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984.
2) *Ouvertures sur l'Islam*, J. Grancher, 1989.
3) *L'islam, morale et politique*, 2e éd., Unesco, 1990.
4) *Lectures du Coran*, 2e éd., Tunis, 1990.